

Elisabeth Mégier

Deux exemples de « prépurgatoire » chez les historiens. A propos de La naissance du Purgatoire de Jacques Le Goff

In: Cahiers de civilisation médiévale. 28e année (n°109), Janvier-mars 1985. pp. 45-62.

Résumé

Otto de Freising, clans sa chronique, nous présente un « lieu purgatoire » conçu comme lieu intermédiaire dans une « géographie de l'au-delà » fixe, à trois étages, et une différenciation tripartite des morts (avec un groupe moyen constitué par des éléments détachés des extrêmes), sans les mettre en rapport avec le destin des pécheurs réels ; Ordéric Vital, dans son histoire ecclésiastique, décrit, sous les traits de la familia Herlechini, un monde des morts en mouvement, à tendance égalisatrice, réel et proche des vivants. En comparant les deux, j'ai voulu mettre en lumière la grande divergence des positions vis-à-vis du purgatoire en gestation, et l'importance pour sa « naissance » des traditions populaires, nourries de la mythologie germanique, et particulièrement vivaces dans le milieu anglo-normand.

Abstract

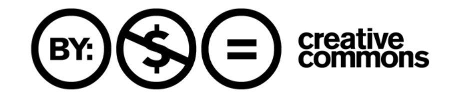
Otto of Freising presents in his chronicle a " purgatorial place " conceived as the intermediary in a flxed, three-levelled "geography of the beyond", and a tripartite differentiation of the dead (with a middle group made out of elements detached from the extreme ones), without relating them to the destinies of any real sinners; Orderic Vital describes in his ecclesiastical history, under the features of the familia Herlechini, a moving world of the dead, equalizing by tendency, real and near the living. By their compa- rison, I wanted to show the large diversity of positions regarding the purgatory in its period of gestation, and the importance, for its "birth", of popular traditions, nourished by Germanie mythology, and espe- cially vivacious in the Anglo-Norman area.

Citer ce document / Cite this document :

Mégier Elisabeth. Deux exemples de « prépurgatoire » chez les historiens. A propos de La naissance du Purgatoire de Jacques Le Goff. In: Cahiers de civilisation médiévale. 28e année (n°109), Janvier-mars 1985. pp. 45-62.

doi : 10.3406/ccmed.1985.2289

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed_0007-9731_1985_num_28_109_2289



Deux exemples de « prépurgatoire » chez les historiens

A propos de *La naissance du Purgatoire* de Jacques Le Goff

Résumé

Otto de Freising, dans sa chronique, nous présente un « lieu purgatoire » conçu comme lieu intermédiaire dans une « géographie de l'au-delà » fixe, à trois étages, et une différenciation tripartite des morts (avec un groupe moyen constitué par des éléments détachés des extrêmes), sans les mettre en rapport avec le destin des pécheurs réels ; Ordéric Vital, dans son histoire ecclésiastique, décrit, sous les traits de la *familia Herlechini*, un monde des morts en mouvement, à tendance égalisatrice, réel et proche des vivants. En comparant les deux, j'ai voulu mettre en lumière la grande divergence des positions vis-à-vis du purgatoire en gestation, et l'importance pour sa « naissance » des traditions populaires, nourries de la mythologie germanique, et particulièrement vivaces dans le milieu anglo-normand.

Otto of Freising presents in his chronicle a " purgatorial place " conceived as the intermediary in a fixed, three-levelled "geography of the beyond", and a tripartite differentiation of the dead (with a middle group made out of elements detached from the extreme ones), without relating them to the destinies of any real sinners; Orderic Vital describes in his ecclesiastical history, under the features of the *familia Herlechini*, a moving world of the dead, equalizing by tendency, real and near the living. By their comparison, I wanted to show the large diversity of positions regarding the purgatory in its period of gestation, and the importance, for its "birth", of popular traditions, nourished by Germanic mythology, and especially vivacious in the Anglo-Norman area.

creative commons BY: Persée

Le livre de J. Le Goff récemment paru[1] m'a incitée à regarder de plus près la conception du purgatoire, ou de la purgation des pécheurs[2], chez deux auteurs que je fréquente depuis longtemps : Otto de Freising et Ordéric Vital. L'un et l'autre ont écrit avant la « naissance » du purgatoire proprement dit — vers le milieu du XIIe s. — et, s'ils traitent de ce sujet, c'est plutôt en marge de leur œuvre ; aussi bien Otto qu'Ordéric, en parlant de ce qui est chez eux le purgatoire ou la purgation, déclarent rapporter des choses apprises ou entendues d'autres personnes. Or, il me semble que, justement pour ces raisons, ils sont des témoins privilégiés de ce que j'appellerais volontiers la « dynamique du purgatoire », dynamique créée à la fois par les dispositions d'esprit, aspirations, craintes, qui ont poussé directement ou indirectement vers la création du purgatoire, et par la multitude de thèmes, concepts, images, anciens et nouveaux, qui tournent autour de ces aspirations, attirés ou repoussés par elles. Avant l'émergence du purgatoire comme doctrine, on peut mieux observer cette dynamique dans sa variété et sa multiplicité — non encore réduites par les exigences de la doctrine —et peut-être mieux estimer l'importance des différents facteurs ; ceci surtout chez des auteurs qui n'ont pas eu la préoccupation de lier les composantes du purgatoire dans un système cohérent, et qui nous les proposent avec seulement un minimum d'élaboration.

Il peut aussi y avoir un intérêt particulier à étudier le purgatoire chez des historiens et à voir comment il s'articule avec les destinées concrètes des hommes, vécues dans le temps historique. De plus, c'est dans la confrontation avec le concret qui s'impose constamment aux historiens, que se montrent le mieux les aspirations et préoccupations réelles de chacun.

1. J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981.
2. Plutôt que de parler de « satisfaction », « expiation », je préfère garder comme J. Le Goff ce terme de « purgation » qui rend le mieux l'idée de la purification nécessaire avant l'entrée des pécheurs au paradis, idée exprimée par les auteurs du XIIe s. de préférence par *purgatio, purgationes*.

Cela dit, il ne faut pas oublier que la « dynamique du purgatoire » connaît plusieurs courants ; nos auteurs vivent dans des milieux géographiques et culturels différents, ils peuvent témoigner aussi bien de la diversité des courants que de leurs affinités.

En ce qui concerne Otto, il a eu le privilège d'entrer en contact avec les deux milieux d'avant-garde intellectuelle et religieuse dont la rencontre a été décisive pour la naissance du purgatoire proprement dit[3], celui des écoles parisiennes et celui de l'ordre cistercien. Lorsqu'il écrit, en 1146, les textes qui nous intéressent, il est depuis huit ans évêque de Freising en Bavière, mais il n'a jamais quitté l'habit de moine cistercien, pris à Morimond, après un séjour studieux à Paris[4]. On peut raisonnablement penser que ces contacts, en particulier avec les écoles parisiennes, ne sont pas étrangers à l'intérêt d'Otto pour les thèmes du purgatoire. Mais l'Otto de 1146 est aussi évêque et prince de l'Empire, il écrit selon ses propres catégories et exigences qui ne sont pas forcément celles des maîtres de sa jeunesse[5].

Quant à Ordéric, moine de l'abbaye bénédictine de Saint-Evroul en Normandie, on ne peut lui trouver de contact direct ni avec Paris ni avec les cisterciens. Nous savons seulement que son abbé, Garin des Essarts, a eu l'occasion d'aller voir saint Bernard à Clairvaux en 1130[6] et nous connaissons l'intérêt d'Ordéric pour les nouveaux ordres, pour celui de Cîteaux en particulier[7]. Notre auteur a aussi été en rapport avec des milieux érudits, notamment ceux de Reims et d'Orléans[8], et nous apprenons que le prêtre Galchelin auquel Ordéric doit le récit de la vision du « purgatoire », inséré dans l'*Historia ecclesiastica*, avait été envoyé par son frère *ad scholas in Galliam*[9]. Il est difficile de savoir si Garin des Essarts et saint Bernard ont eu des échanges sur la purgation des pécheurs, ou ce qui était enseigné, à ce propos, à Reims ou à Orléans au début du XIIe s. ; il est encore plus difficile de distinguer, dans le texte de la vision, l'apport de Galchelin et celui d'Ordéric ; on peut seulement retenir que l'un comme l'autre étaient des personnes instruites[10].

Par ailleurs, dans le texte d'Ordéric, l'aspect visionnaire prime l'aspect savant : plus que dans une tradition doctrinale, Ordéric se situe dans la tradition monastique bénédictine, à la fois antérieure aux élaborations scholastiques et différentes d'elles ; tradition qui a produit nombre de récits et de descriptions imagées de l'au-delà. À l'époque d'Ordéric, elle est représentée de façon caractéristique par Cluny[11]. Plus que les liens éventuels d'Ordéric avec Cîteaux, sont à considérer les liens existant entre Saint-Evroul et Cluny[12], et aussi, sans doute, les particularités du milieu anglo-normand.

Mais regardons d'abord le texte d'Otto qui se trouve au livre VIII de sa chronique, ou *Historia de duabus civitatibus*, celui qui traite des fins dernières (on sait qu'Otto, après avoir retracé l'histoire des deux cités — *civitas Dei*, *civitas terrena* — de la création jusqu'à son propre temps, la continue à travers la fin du monde jusque dans l'éternité). Après avoir parlé des peines de l'enfer, et avant de se tourner vers la joie éternelle des bienheureux, l'auteur se demande si

> transacto iudicio extra infernum inferiorem ad leviores penas locus remaneat. Esse quippe apud inferos locum purgatorium, in quo salvandi vel tenebris tantum afficiantur vel expiationis igne

3. J. Le Goff, *op. cit.*, p. 227 et ss.
4. Il n'est pas établi qui, à part Hugues de Saint-Victor — lequel prend une attitude réservée vis-à-vis du purgatoire mais dont Otto n'adopte pas toujours les vues — ont été ses maîtres parisiens et s'il a fréquenté aussi d'autres lieux d'études. Sur Hugues de Saint-Victor et le purgatoire, cf. J. Le Goff, *op. cit.*, p. 194 et ss ; sur les études d'Otto, p. ex. les introductions des deux éditions bilingues de sa chronique : *Otto Bischof von Freising, Chronik*, éd. W. Lammers, Darmstadt, 1960, p. xxv et ss, et *The Two Cities. A Chronicle of Universal History to the Year 1146 a.D.*, éd. Ch. Mierow, New York, 1928, p. 40 et ss.
5. Cf. W. Lammers, *op. cit.*, p. xxx ; — J. Spoerl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts*, Munich, 1935, p. 38. Sur l'évolution intellectuelle d'Otto, dernièrement K. F. Morrison, *Otto of Freising's Quest of the Hermeneutic Circle*, « Speculum », LV, 1980, p. 207-236 (avec bibliographie). — Il ne m'a malheureusement pas été possible de consulter le nouveau livre de H. W. Goetz, *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, Cologne, 1984.
6. C'est Ordéric lui-même qui le raconte dans son *Historia ecclesiastica* (*H.E.*, t. III, p. 117; citée ici d'après l'éd. d'A. Le Prevost, Paris, 1838/55.
7. *H.E.*, t. III, p. 434 et ss.
8. H. Wolter, *Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtsschreibung*, Wiesbaden, 1955, p. 58 et ss.
9. *H.E.*, t. III, p. 375.
10. Si les vues sur la purgation qu'exprime le texte viennent déjà toutes de Galchelin qui est mort vers 1106, cela les ferait remonter assez loin dans le temps. Ordéric, lui, écrit vers 1135, cf. *H.E.*, t. III, p. 377.
11. J. Le Goff, *op. cit.*, ch. III.
12. H. Wolter, *op. cit.*

decoquantur, quidem asserunt, iuxta illud patriarchae : Lugens descendam ad inferos, et illud apostoli : Ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem[13],

pour répondre que ce lieu — purgatoire — ne peut plus exister après le Jugement :

At si terminatis in iudicio causis singulorum pro qualitate meritorum eternis penis deputatis, nullus ultra purgabitur, quomodo locus ille superior purgatorius residuus erit[14] ?

Ce qui frappe au premier abord, c'est que nous trouvons ici, à une date relativement précoce, le purgatoire comme lieu, et comme lieu bien déterminé : le singulier de *locus purgatorius* indique un endroit unique, et Otto nous apprend qu'il s'agit d'un *locus superior* qui se trouve bien *apud inferos* mais en-dehors de l'*infernum inferior* — alors que ses contemporains, ceux que cite J. Le Goff, parlent de *loca purgatoria* au pluriel et n'en voient pas de localisation précise. Il y a bien quelqu'un qui évoque, déjà avant 1140, *quendam poenalem locum* : c'est Hugues de Saint-Victor, le principal maître d'Otto, mais il en parle comme d'une opinion à rejeter[15]. Pour Hugues, lequel s'inspire sans doute de saint Grégoire, l'endroit des peines purgatrices devrait être le même que celui des péchés[16]. Chez Otto, par contre, le *locus purgatorius* fait partie d'une « géographie de l'au-delà » qui a l'air d'aller de soi — il s'agit en effet d'une « géographie » tout à fait traditionnelle depuis l'antiquité[17] —, où l'on distingue des zones inférieures et supérieures de l'enfer.

Or, l'identification apparemment évidente pour Otto entre l'enfer supérieur et le *locus purgatorius* n'est pas comprise dans cette tradition. Elle est d'autant plus frappante qu'étant donné la problématique qui intéresse notre auteur, elle complique plutôt les choses : car la question qu'Otto se pose ici, ce n'est pas celle de la purgation des pécheurs et de sa localisation, mais celle de la durée éternelle, ou non, de ce *locus purgatorius* — qui en fait n'est pas seulement un lieu pour la purgation, mais aussi, et même d'abord, un *locus ad leviores penas*. Il contient non seulement des *salvandi* qui attendent dans les ténèbres ou subissent le feu de l'expiation — Otto juxtapose ici sans scrupules deux conceptions assez différentes de l'après-vie des pécheurs à sauver, ce qui prouve son peu d'intérêt pour la question —, mais aussi des damnés moins méchants. A partir de là, ce lieu se prête tout naturellement à recevoir les enfants morts sans baptême ; Otto se demande ce que deviendront ces derniers si, après le Jugement, le *locus purgatorius* disparaît :

Si vero non remanebit, ut de aliis taceam, quid de parvulis, qui solo originali delicto tenentur, fiet? Numquid in puteum inferni inferioris et ipsi retrudentur ?

Il répond que ce lieu pourrait éventuellement être conservé, en changeant d'attribution :

quodsi locus etiam superior non ut prius ad purgationem, sed ad eorum (sc. parvulorum) vel minus malorum punitionem, perpetuam tamen, reservabitur, non erit huic estimationi oppositum, quod post iudicium purgatorius locus non remaneat, cum non mutato loco, sed officio, qui prius erat purgationis, tunc fiat punitionis[18].

Encore que, par ailleurs, il soit tout à fait possible à Dieu, qui a conservé les trois jeunes gens intacts dans la fournaise, de réserver à ces enfants un traitement spécial même s'ils vont *in generalem penarum locum*.

Le vrai problème posé à Otto, ici, est celui du sort de ces *parvuli* qui le précoccupe d'ailleurs aussi à un autre endroit de la chronique[19]. C'est à se demander si, parmi les nombreux frères et sœurs d'Otto,

13. Nous reconnaissons ici le texte de saint Paul, fondamental pour l'idée de la purgation : I Cor. 3, 15 (cf. J. Le Goff, *op. cit.*, p. 66) et qu'Otto joint à une citation de l'Ancien Testament, laquelle semble lui être propre : Gen. 37, 35.
14. *Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, éd. A. Hofmeister, Hanovre/Leipzig, 1912 (*M. G. H.*, *SS. rer. Germ.*), l. VIII, ch. 24, p. 429 (cité par la suite : *Chron.*). Plus tard, Pierre le Mangeur constatera lui aussi que le lieu purgatoire disparaît après le Jugement : J. Le Goff, *op. cit.*, p. 212.
15. J. Le Goff, *op. cit.*, p. 194, 198, 204, 206 et ch. IV, *passim*.
16. Cf. P. Dinzelbacher, *Visionen und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1981, p. 101-102.
17. J. Le Goff, *op. cit.*, p. 56, la trouve dans l'Apocalypse de Paul, chez saint Augustin, saint Grégoire, et, plus proche d'Otto, Honorius Augustodunensis.
18. *Chron.*, VIII, 24, p. 429-430.
19. *Ibid.*, IV, 18, p. 208.

certains n'étaient pas morts sans avoir reçu le baptême. Pour ces *parvuli*, il est prêt à envisager l'éternité de ce *locus superior* qui ne serait plus alors un lieu de purgation, mais de punition. Mais, dans ces conditions, pourquoi s'embarrasser de la purgation, pourquoi appeler *locus purgatorius* ce qui est essentiellement un lieu pour les peines plus légères et qui, comme tel, pouvait subsister pour l'éternité sans problèmes? Il faut croire que dans les milieux qu'Otto fréquentait ou avait fréquentés, le lieu purgatoire venait à l'esprit de façon inévitable dans un discours sur les fins dernières. Qu'Otto ne l'ait pas rejeté comme Hugues de Saint-Victor, ceci peut trouver une explication dans son moindre intérêt, pour ne pas dire son incompréhension, pour le sens et la fonction propres du purgatoire[20], ce qui le rendait moins prudent à son égard. On peut penser aussi que, dans son souci des *parvuli*, Otto était prêt à se servir de tout ce qui pouvait donner à leur sort un éclairage moins infernal, plus heureux. Ce qui caractérise le plus, chez Otto, le lieu purgatoire, c'est son rôle d'enfer mitigé, et il est évident que la présence même provisoire dans son sein de *salvandi* représente un adoucissement considérable. Il devient ainsi par son contenu ce qu'il est déjà par sa localisation : l'intermédiaire entre le ciel et l'enfer. Nous remarquons qu'il contient les deux catégories de morts qui déjà chez saint Augustin apparaissent comme intermédiaires, à savoir les bons qui ont des péchés à expier, et les damnés moins mauvais. Otto tend ainsi, à travers une tripartition des lieux, vers une tripartition des morts, mais qui n'a que peu à voir avec la purgation, laquelle reste très en retrait.

Ce qui peut attirer notre attention, c'est qu'Otto connaît aussi d'autres tripartitions plus explicites, et surtout la distinction, dans le prologue du livre VIII, des trois *status* des deux cités. Au cours de leur histoire, la cité de Dieu et la cité terrestre passent chacune par trois stades ; le deuxième stade de la cité de Dieu, qui correspond au temps de l'Église[21], est appelé *mediocris*, ou *medius seu mediocris*, ce qui est curieux à plus d'un titre. Dans la tripartition traditionnelle de l'histoire sainte *(ante legem — lex — gratia)* le temps de l'Église est la fin de la série, l'accomplissement *(plenitudo temporis)* qui rend caducs les deux autres stades ; Otto au contraire en fait un temps « moyen », l'accomplissement étant à venir *in futuro*, après la vie présente[22]. Ce temps moyen est caractérisé par le mélange, dans la cité de Dieu-Église, appelée aussi *civitas permixta*[23], de bons et de mauvais *(in presenti horreo granum et paleam continens)* alors que *in superni sinus gloria* on trouvera seulement des bons[24].

Il est tentant de rapprocher ce stade du mélange, stade intermédiaire, du *locus purgatorius*, intermédiaire entre le ciel et l'enfer, et qui contient ensemble des pécheurs sauvés et damnés. Nous pouvons d'ailleurs faire remarquer, à propos du fait que la succession des trois stades semble suivre un schéma différent de celui des trois lieux (*i.e.* non pas : méchants — méchants plus bons — bons, mais : bons — bons plus méchants — bons), qu'il suffirait de considérer, à la place de la seule cité de Dieu, les deux cités, pour que la correspondance s'affirme : car le premier stade est celui de la cité de Dieu humble, peu nombreuse et surtout soumise aux *principes gentium*, ce qui signifie qu'il est aussi celui de la domination des *gentes*, donc des méchants et damnés ; le troisième par contre est celui de la victoire définitive des bons, alors que les damnés, qui continuent d'exister, ont perdu tout pouvoir. À partir de ce critère de l'exercice du pouvoir, nous retrouvons le schéma : méchants — mélange — bons. Il y aurait donc une correspondance entre une tripartition spatiale et une tripartion chronologique, deux structures que l'on pourrait être tenté de superposer ; ainsi, le *locus purgatorius* et le *status medius* se rencontreraient au milieu d'une sorte de croix qui représenterait la totalité des destinées humaines.

Une telle systématisation reste, certes, une vue de l'esprit, puisque Otto ne l'exprime nulle part. Ce qui me semble en revanche évident c'est sa tendance constante — qu'il considère la vie dans le temps historique ou dans l'éternité — à dépasser les dualismes : Bons *vs* Mauvais, ciel *vs* terre, cité de

20. On peut suivre un raisonnement analogue à propos de l'utilisation précoce, par Otto, et cette fois-ci aussi par Hugues, du terme *locus purgatorius* : les adversaires d'une idée, comme ceux qui lui restent étrangers, peuvent avoir moins de scrupules à la préciser verbalement, n'étant pas attentifs à toutes ses nuances.

21. En fait, le deuxième stade de la cité de Dieu commence pour Otto seulement avec la conversion des empereurs romains, alors que c'est la venue du Christ qui marque le changement de stade pour la cité terrestre : VIII, Prol., p. 390-391.

22. Cf. H. Meyer, *Die Zahlenallegorese im Mittelalter, Methode und Gebrauch,* Münster, 1975, p. 119-120, et F. Ohly, *Halbbiblische und ausserbiblische Typologie,* dans *Simboli e simbologia nell'Alto medio evo, Settim. di Stud. s. Alto m.e.,* 1975 (Spolète, 1976), p. 447. La tripartition d'Otto se retrouve aussi chez Hugues de Saint-Victor, cf. H. Ehlers, *Hugo von S. Victor. Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des zwölften Jahrhunderts,* Wiesbaden, 1973, p. 122.

23. *Chron.*, V, Prol., p. 228.

24. *Ibid.*, VIII, Prol., p. 390.

Dieu *vs* cité terrestre, en instituant des intermédiaires — groupe, lieu, état, temps — où seraient mélangés des éléments opposés. Cette tendance vient en fait de loin puisqu'elle existe[25] chez saint Augustin, lequel parle le premier de la *civitas permixta*, et même chez saint Grégoire dans sa classification des défunts au moment du Jugement dernier, classification qu'Otto reprend à son compte[26].

Or, il semble que l'exemple d'Otto, comme celui de ses prédecesseurs, montre très bien la difficulté, voire l'impossibilité d'une telle entreprise, c'est-à-dire de transformer un schéma binaire ou quaternaire en schéma ternaire par le mélange des extrêmes, sans qu'intervienne un élément nouveau : car l'intermédiaire ainsi constitué se révèle comme extrêmement précaire et instable, ses composants rsiquant à tout moment d'être attirés et récupérés par leur groupe d'origine. C'est ce qui arrive de façon évidente au *status medius* de la cité de Dieu dont le caractère propre est très peu affirmé. Il a reçu le qualificatif *prosper* qui l'oppose au stade précédent appelé *humilis*, *abiectus*, mais le rapproche fortement du *status perfectus*, *beatus*, qui doit suivre, car pour Otto les *prosperitates... presentis tranquillitatis* ne sont pas seulement le gage de la béatitude future mais déjà cette béatitude elle-même, à laquelle manque seulement l'immortalité *(civitas igitur Christi pene omnia sibi, excepta inmortalitate, promissa in presenti iam accepisse cernitur*[27]*)*. Le stade moyen de la cité de Dieu n'est qu'une sorte d'antichambre du ciel, l'Église terrestre est déjà la cité de Dieu glorieuse ; quant à la durée éternelle, elle est assurée de la recevoir à la fin des temps. Otto ne se soucie guère ici des méchants dans l'Église qui pourraient troubler son bonheur, d'autant moins que l'idée de la *civitas permixta* est constamment contredite par la tendance à limiter l'appartenance à la cité de Dieu aux seuls moines, parfaits par définition, citoyens du ciel déjà sur la terre.

Le lieu purgatoire lui aussi se trouve comme aspiré par l'éternité, non pas par le paradis cette fois-ci, mais par l'enfer, pour y constituer un lieu de peines pour les damnés, excluant les *salvandi*. Au Jugement dernier, malgré la différenciation des méchants en *iudicati* et *iudicandi*, il n'est pas question depei nes plus ou moins lourdes ou légères, mais seulement de salut ou de damnation, et Otto prend soin de tracer, comme saint Grégoire, une frontière bien nette entre justes et pécheurs, même chrétiens : ces derniers ressuscitent *ad iudicium, sed non ad iustorum consortium*[28].

Les intermédiaires que nous trouvons chez Otto n'entament donc pas vraiment le dualisme foncier annoncé par le programme même de l'*Historia de duabus civitatibus* et confirmé tout au long de la chronique par la préoccupation de relever, et donc de distinguer entre eux, les citoyens de l'une et de l'autre cité. Les *salvandi* du lieu purgatoire ne trouvent pas de correspondance dans le récit historique ; Otto est loin d'envisager l'existence d'un troisième groupe qui ne serait pas destiné directement au ciel ou à l'enfer, comme le sont les *cives Dei* et les *cives diaboli* ; il est certain que les « vrais » citoyens de Dieu que sont les moines, plus proches des anges que des hommes[29], n'ont pas besoin de purgation ni de purgatoire. Ils n'ont pas non plus besoin de pénitence qui est une notion quasi absente chez Otto[30] ; or, pénitence et purgatoire s'appellent mutuellement[31].

Il reste qu'en fait Otto n'envoie pas tous les pécheurs en enfer. Il existe dans la chronique un petit nombre de personnages qui se sauvent, après avoir commis des péchés plus ou moins graves, au moyen de peines expiatoires. Seulement, ces peines, si on laisse de côté un seul cas, repris littéralement et sans

25. J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 300.
26. Comme saint Grégoire dans les *Moralia in Job* (XXVI, 27), Otto distingue *quatuor ordines, duo bonorum et duo malorum : ex bonis unus iudicans, alter iudicandus, ex malis item unus iudicandus, alter iudicatus* (*Chron.*, VIII, 17, p. 415). Ceux qui parmi les bons siègent comme juges avec le Christ, ce sont les parfaits qui ont tout quitté pour Lui ; ceux qui sont à juger ce sont les justes qui ont fait des œuvres de miséricorde, selon MATTH. 25. Parmi les mauvais, sont à juger les baptisés qui ont refusé les œuvres de miséricorde, tandis que les infidèles sont des mauvais déjà jugés d'avance. Si nous trouvons ici — comme chez saint Augustin — quatre catégories de défunts et non pas trois, la répétition de *iudicandus* peut être vue comme signe du rapprochement entre la deuxième et la troisième catégorie, lesquelles, ensemble, regroupent tous les laïcs chrétiens. C'est, une fois encore, l'ébauche d'un ensemble mélangé, double, fait de deux groupes monocolores.
27. *Chron.*, IV, 4, p. 190-191.
28. *Ibid.*, VIII, 17, p. 416.
29. *Ibid.*, VII, 34, p. 368 ; 35, p. 369 et ss. Cf. Y. CONGAR, *L'Ecclésiologie de saint Bernard*, dans *Saint Bernard théologien. Actes du Congrès de Dijon, Rome 1953* (= « Anal. Sacri Ordinis Cisterc. », IX, 1953, fasc. 3-4), p. 150.
30. La plupart du temps, *penitentia* signifie chez Otto le regret qui fait revenir d'une action ou attitude erronée aussi bien que fautive (*Chron.*, II, 41, 115 ; IV, 2, p. 185 ; IV, 16, p. 203), elle prend un peu plus le sens de « repentir » — mais toujours pas de « pénitence » — dans VII, 14, 328 et IV, 10, p. 197. Les deux endroits où il s'agit effectivement de pénitence, sont VIII, 7, p. 399, où Otto parle du temps de pénitence qui sera concédé après la chute de l'Antichrist, et V, 9, p. 242, dont nous parlerons *infra*, n. 36.
31. Cf. J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 326.

commentaire de saint Grégoire[32], leur sont infligées non pas après la mort, mais dans cette vie C'est ainsi que l'empereur byzantin Maurice mérite l'indulgence divine par la perte de son trône et une mort violente ; il a pu lui-même faire ce choix grâce à une confession sincère et aux qrières d'intercession de saint Grégoire, et de tous les évêques, abbés et ermites auxquels il s'était recommandé[33]. De même, le carolingien Charles le Gros perd son royaume et finit dans la misère *ad probationem*, ce pui est une faveur pour ce roi appelé *christianissimus*[34]. Enfin, Otto en arrive au cas de son grand-père, l'empereur Henri IV, qui lui aussi a été détrôné (et, d'après Otto, emprisonné) à la fin de sa vie, épreuve salutaire méritée par des aumônes et des œuvres de miséricorde ; Otto écrit :

> Sunt tamen qui credant ei ad probationem, non ad dampnationem hanc temptationem circa finem suum contigisse, affirmantque ipsum elemosinis ac multis misericordiae operibus a Domino meruisse ut excessus eius lascivaque ex fastigio regni conversatio hoc modo in presenti puniretur[35].

Ces trois cas se ressemblent étroitement[36], et on peut supposer qu'Otto a accentué volontairement la ressemblance.

Dans ces textes, il n'est pas question de purgatoire ni même de purgation, les termes employés sont *penae peccatorum* (dans le cas de Maurice) et surtout, *probatio* (accessoirement, Otto parle aussi de punir). La distinction entre peines, punitions, purgation, a été longue à venir. Quant à la *probatio*, Otto l'a trouvée dans le vocabulaire biblique : nous savons que les textes bibliques qui ont le plus inspiré les « pères » (ou ancêtres) du purgatoire, comme notamment celui de saint Paul cité par Otto à propos du *locus purgatorius*, parlent eux aussi d'épreuve[37]. Nous notons, en tout cas, qu'autour de la *probatio* gravitent un certain nombre de thèmes proches de ce que sera le purgatoire : à savoir, les œuvres de miséricorde, les aumônes, les suffrages de l'Église, et aussi, d'une certaine façon, le lien de sollicitude entre vivants et morts qui peut jouer entre Otto et son grand-père ; même le feu n'est pas loin[38]. Il se produit aussi une certaine ouverture vers l'au-delà par les visions et miracles dont est gratifié Maurice, et dans lesquels Otto est d'autant plus heureux de voir un signe *indulgentiae a Domino inventae* qu'il peut espérer étendre ce pardon, par analogie, aux deux autres empereurs « éprouvés ».

On voudrait penser que le pas à faire n'est pas grand pour aller de cette *probatio* in extremis, à une *purgatio* après la mort, d'autant plus que d'autres auteurs, à l'époque d'Otto, lient les deux, en particulier Honorius Augustodunensis qui parle d'une expiation des péchés pouvant s'accomplir dans les douleurs et les épreuves soit avant, soit après la mort[39].

Or, Otto n'a nullement songé à un tel rapprochement. Si Maurice a le choix d'être puni dans la vie ou *in futuro*, ce futur ne se réfère pas au lieu purgatoire qui n'a rien à voir avec les pécheurs en chair et

32. *Chron.*, V, 2, p. 231.
33. *Ibid.*, V, 7, p. 239 d'après Frutolf qui suit la *Vita S. Gregorii.*
34. *Ibid.*, VI, 9, p. 271 d'après Reginon.
35. *Ibid.*, VII, 11, p. 322-323 où Otto écrit de façon indépendante ; déjà dans les deux premiers cas, il ajoute ses propres commentaires. En ce qui concerne les bonnes œuvres d'Henri IV, elles sont attestées aussi par Wipo, *Vita Heinrici IV imperatoris.*
36. Un quatrième, celui de l'empereur Héraclius — les revers militaires qu'il subit juste avant sa mort doivent servir à l'inciter à la pénitence — est un peu différent, car Otto s'en sert surtout comme appel au *contemptus mundi* ; n'empêche que pour Héraclius aussi, le malheur — infligé de surcroît directement par un ange qui détruit l'armée de l'empereur — est un bienfait de Dieu, aux vertus salvatrices (*Chron.*, V, 9, p. 242). Qu'il soit ici question de pénitence, ce qui est inhabituel chez Otto, pourrait venir d'un rapprochement typologique entre Héraclius et l'empereur des derniers temps, ou du moins d'une certaine coloration eschatologique de la figure d'Héraclius : celui-ci a rapporté du pays des gentils la relique de la Sainte Croix, mais ensuite s'est rendu coupable d'avoir libéré la *gens sevissima* enfermée jadis par Alexandre derrière les portes caspiennes : Otto semble bien penser ici à Gog et Magog, dont la libération annonce la venue de l'Antichrist. Et ce sont ceux que l'Antichrist a trompés qui ont droit à une période de pénitence après sa chute. Or cette pénitence eschatologique n'a rien à voir avec celle qui mène au purgatoire.
37. Ou de « tentation », *temptatio*, terme qui se retrouve également chez Otto dans le même contexte. La Bible associe volontiers l'épreuve à la purification, de préférence par le feu (cf. *Vocabulaire de théologie biblique*, dir. X. LÉON-DUFOUR, III, Paris, 1974, p. 370), comme p. ex. dans SAP. 3, 6 cité par Otto à propos de la persécution de l'Église par Dioclétien : *Civitas enim Christi huiusmodi tunsionibus ac pressuris expolitur et tamquam aurum in fornace probatur, ut, quoniam vivis ex lapidibus constat, non nisi probatos ac politos recipiat* (*Chron.*, III, 43, p. 175-176). Le feu de la fournaise est ici, chez Otto comme dans la Bible, un feu allégorique, et le nettoyage s'accomplit dans la vie terrestre. Nous verrons que chez Orderic une image semblable concerne la purgation après la mort, cf. *infra*, p. 52-53.
38. *Chron.*, III, 43, p. 175.
39. J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 87. Il n'est pas établi si Otto connaissait Honorius ou non ; cf. W. LAMMERS, *op. cit.*, p. XXXVII. Sur la fonction purificatrice des tribulations de la vie, de saint Augustin à Hugues de Saint-Victor, cf. J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 97, 188, 194.

en os. Il y a chez Otto d'un côté un purgatoire sans purgation (ou presque) et de l'autre côté une purgation (ou presque) sans purgatoire ; autrement dit, nous trouvons chez lui bon nombre des éléments constitutifs du purgatoire comme fonction, mais ces éléments ne sont pas rattachés au lieu purgatoire, ni à un quelconque au-delà. La *probatio* est un type d'expiation entièrement terrestre, lié et limité à une situation historique précise dans laquelle Otto se trouve impliqué personnellement par son souci de petit-fils pour le salut de son grand-père (souci qui se rencontre en l'occurrence avec la préoccupation de l'évêque de l'Empire pour l'ordre de l'univers — cet ordre ne supportant pas la damnation d'un empereur chrétien[40]).

Ce qui est important, à mon avis, c'est que dans un monde à dominante dualiste comme celui d'Otto, cette aspiration au salut des pécheurs devienne avouable, et trouve un modèle de réalisation : c'est ainsi, plus que par la recherche de l'intermédiaire, qu'Otto se place dans la dynamique du purgatoire. Ceci est d'autant plus remarquable que le « salut par les épreuves » est étranger ou s'oppose aux principales lignes de sens de la chronique : non seulement à la séparation entre les deux cités et au caractère supposé évident et inaltérable des *cives Dei* comme des *cives diaboli*, mais aussi à cette exigence héritée des historiens chrétiens du Bas-Empire, qui s'exprime fortement dans la chronique et qui veut que les succès dans la vie, surtout ceux des gouvernants, soient la récompense divine de leur bonne conduite morale et religieuse, et leurs échecs, plus encore que des punitions, des signes que Dieu les a rejetés. Or, Otto n'hésite pas à souligner spécialement, pour les empereurs détrônés, que leurs malheurs leur sont arrivés *ad probationem, non ad dampnationem*. On peut d'ailleurs penser que le problème d'Otto était autant : a) comment expliquer la triste fin d'Henri IV et de Charles III, sans les supposer rejetés par Dieu ? que : b) comment un empereur pécheur se sauve-t-il ? Dans tous les cas, si les vaincus n'ont pas toujours tort, ni les vainqueurs raison, et si les catégories *cives Dei*, *cives diaboli*, s'avèrent inopérantes dans une question aussi importante que celle du destin éternel d'Henri IV, ce qui se trouve ainsi remis en question n'est rien moins que la correspondance, sinon l'identité, entre réalités terrestres et éternelles qu'Otto s'efforce par ailleurs de maintenir et de restaurer[41].

Cependant, cette correspondance reste une exigence très forte, assez pour créer le blocage qui empêche Otto de dépasser la *probatio* vers une *purgatio*, dans le lieu purgatoire. Si terre et ciel, temps et éternité se correspondent, se reflètent, il ne peut y avoir de continuité entre la vie terrestre et l'au-delà éternel, dans le sens d'un passage progressif de l'un à l'autre dans lequel pourrait se loger une véritable purgation. La purgation implique une durée, Otto préfère se limiter à la *probatio* qui peut être comprise comme retournement instantané, rétablissant même in extremis la correspondance temps-éternité qu'elle avait semblé troubler.

* * *

Le rapport de continuité, qui est si difficile à accepter pour Otto, ne fait aucunement problème pour Ordéric, lequel, pourtant, au départ n'a nullement l'ambition d'aller au-delà du temps présent, de l'histoire terrestre. Dans son *Historia ecclesiastica* (terminée en 1137), il se borne à raconter des événements qui sont des faits d'expérience, attestés par des témoins, datés et localisés. Mais il se trouve que de ces événements fait aussi partie l'aventure d'un certain Galchelin, prêtre de Bonneval, lequel dans la nuit du Nouvel An 1091 a eu une singulière rencontre : il a vu les *manes mortuorum*[42].

Ce Galchelin, rentrant tard dans la nuit après une visite chez un malade et traversant des lieux déserts, entend un vacarme comme d'une grande troupe armée. Il veut se cacher dans un champ, mais un géant portant une énorme massue l'oblige à rester immobile au bord du chemin, à attendre l'*exercitus* qui doit passer.

Il voit d'abord une *ingens turba peditum*, chargée de bêtes, de vêtements et de toute sorte d'ustensiles, comme après un pillage. Parmi eux le prêtre reconnaît nombre de ses voisins récemment décédés, et il les entend se plaindre *pro magnis suppliciis quibus ob facinora sua torquebantur*. Ils sont suivis par une

40. Mais cf. aussi *infra*, p. 59.
41. P. ex. en regardant la vie terrestre comme anticipation ou révélation de la vie éternelle : *Chron.*, I, Prol., p. 9 ; IV, 4, p. 190 ; cf. aussi K. F. Morrison, *op. cit.*, p. 212-213, 232.
42. *H.E.*, III, p. 367-377.

turma vespilionum à laquelle le géant du début se joint ; ils portent sur des civières des hommes petits comme des nains mais avec des têtes énormes comme des tonneaux. Deux noirs charrient un tronc d'arbre,

> Et super truncum quidam misellus dire ligatus cruciabatur et inter angores diros ululatus emittens vociferabatur. Teterrimus enim demon qui super eundem truncum sedebat, igneis calcaribus in lumbis et tergo sanguinolentum importune stimulabat.

Dans cet homme, Galchelin reconnaît l'assassin du prêtre Étienne, mort avant d'avoir accompli sa pénitence[43].

Ensuite, c'est la *cohors mulierum* à cheval : il s'agit apparemment de femmes nobles. Elles sont tourmentées par des clous ardents fixés dans leurs selles *pro illecebris et delectationibus obscenis quibus inter mortales immoderate fruebantur.* Galchelin reconnaît quelques-unes de ces dames, et aussi les montures, vides, de quelques autres encore vivantes.

Après le passage des femmes, il y a une pause permettant d'enregistrer la réaction de Galchelin qui *talibus uisis contremuit et multa secum reuoluere cepit.* Mais, bientôt, le cortège reprend et il voit *numerosum agmen clericorum et monachorum* avec *rectores eorum episcopos et abbates cum pastoralibus cambutis.* Tous sont habillés de noir, soupirent et pleurent, et quelques-uns appellent Galchelin en lui demandant de prier pour eux, *pro pristina familiaritate.* Parmi eux, Galchelin reconnaît beaucoup d'hommes de grande renommée, *quos humana opinio sanctis in coelo iam coniunctos astruit*, comme l'évêque Hugues de Lisieux, les abbés Mainer de Saint-Evroul et Gerbert de Fontenelle, et d'autres dont Ordéric ne se souvient pas. Il ajoute ici une réflexion sur la *perfecta sanctitas* requise par le royaume céleste, qui ne supporte rien d'*inquinatum* :

> unde quicquid faex carnalis commisit, purgatorio igne decoquitur, uariisque purgationibus prout aeternus censor disponit emundatur. Et sicut uas excocta rubigine mundum et diligenter undique politum in thesaurum reconditur, sic anima omnium uitiorum a contagine mundata paradisum introducitur ibique omni felicitate pollens sine metu et cura laetatur[44].

Ici, il y a encore une pause qui annonce, après ces *terribiles uisus*, des choses encore plus effrayantes. En fait, ce qui suit maintenant, c'est une armée, *ingens exercitus militum*, équipée comme pour la guerre, mais *nullus color nisi nigredo et scintillans ignis in eis uidebatur.* Parmi eux, Galchelin reconnaît d'abord un certain Landri d'Orbec qui essaie de lui crier un message pour sa femme, mais est interrompu par ses compagnons qui l'appellent menteur. Devenu vicomte, et *causidicus*, il avait perverti la justice en se laissant acheter ; il ne mérite pas d'être entendu, ayant lui-même fermé ses oreilles aux cris des pauvres.

A ce moment-là, Galchelin se dit qu'il doit s'agir de la *familia Herlechini*[45], et il conçoit l'idée de ramener avec lui une preuve de ce qu'il a vu. Il essaye de s'emparer d'un des chevaux libres du cortège. Après un premier essai infructueux, il réussit à mettre un pied dans l'étrier et à saisir les rênes d'un cheval qui s'était arrêté — en exhalant un énorme nuage de fumée — mais il sent au pied une chaleur insupportable comme un feu brûlant, et un froid indicible à la main, puis quatre *horrendi equites* surgissent et veulent l'emmener avec eux. Au dernier moment, l'un d'eux se ravise et préfère envoyer Galchelin avec un message à sa famille : parmi les *praeiudicia et rapina et multa facinora* qu'il a commis, ce qui le tourmente le plus c'est l'usure. Il a laissé un moulin reçu en gage à ses propres héritiers, le soustrayant à l'héritier légitime, alors que le moulin avait déjà rapporté beaucoup plus que le montant du prêt. Pour ce forfait, il doit porter dans sa bouche un battant de moulin incandescent, *quod sine dubio michi uidetur ad ferendum grauius Rotomagensi arce.* Ce chevalier, qui se nomme Guillaume de Gloz, enjoint donc à Galchelin d'obtenir de sa veuve et de son fils *ut michi subueniant* en restituant le moulin. Galchelin hésite, il craint de se rendre ridicule *(huiusmodi legatio nulli fidelium acceptabilis est... ut amentem deridebunt me)*, et il a peur d'annoncer à qui que ce soit le message de l'*execrabilis biotanat(us)*. Alors son interlocuteur,

43. *Ibid.*, p. 369.
44. *Ibid.*, p. 370.
45. Cf. O. Driesen, *Der Ursprung des Harlekins*, Berlin, 1904 ; — H. M. Flasdieck, *Harlekin. Germanischer Mythos in romanischer Wandlung*, Halle, 1937 ; — J. De Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Berlin, 1956/57, § 167, 306, 376, 380.

furieux, le saisit à la gorge et menace de l'emmener ; Galchelin sent sa main, brûlante comme le feu, et dans cette extrémité, il appelle au secours : *Sancta Maria gloriosa mater Christi adiuua me*[46].

A l'instant, sa prière est exaucée, et un chevalier, l'épée nue à la main, chasse les agresseurs qui s'éloignent, suivant l'*Aethiopica phalanx*. Ce chevalier est Robert, fils de Raoul le Blond, frère de Galchelin, mais celui-ci se refuse d'abord à le reconnaître ; il faut que Robert lui rappelle la peine qu'il a prise pour son éducation et son instruction pour que Galchelin se rende à l'évidence. Il apprend maintenant qu'il aurait mérité la mort pour sa témérité à vouloir s'approprier le bien des défunts, *sed missa quam hodie cantasti ne perires te saluauit*. Quant à Robert, il doit supporter des supplices cruels pour les péchés qui l'accablent : les armes que lui et ses compagnons portent sont en feu, *et nos foetore teterrimo inficiunt, ingentique ponderositate nimis opprimunt, et ardore inextinguibili comburunt*. Mais, lorsque Galchelin a été ordonné prêtre, et a chanté sa première messe pour les défunts, son père Raoul a été arraché aux supplices, et Robert a été débarrassé de son bouclier qui le tourmentait tant ; il est encore chargé de son épée mais espère en être délivré aussi dans l'année.

Pendant cette conversation, Galchelin remarque autour des éperons de son frère un caillot de sang grand comme une tête d'homme ; à sa question, Robert lui dit que ce n'est pas du sang mais du feu, *et maioris michi uidetur esse ponderis quam si ferrem super me Montem Sancti Michaelis*. C'est parce qu'il s'est servi de ses éperons *ut festinarem ad effundendum sanguinem* qu'il mérite d'être chargé de ce fardeau intolérable *(sarcinam... qua intolerabiliter grauatus nulli hominum depromere ualeo penae quantitatem)*, et il conseille aux vivants de méditer son exemple et de se garder, dans la crainte, *ne pro realibus suis tam dira luerent*. Et c'est la fin de l'entretien :

> Plura michi non licet tecum frater fari, quia miserabile agmen festinanter cogor prosequi. Obsecro memento mei, precibusque piis et elemosinis succurre michi. Nam a Pascha florum usque ad unum annum spero saluari, et clementia creatoris ab omnibus tormentis liberari. Tu uero sollicitus esto de te, uitamque tuam prudenter corrige, quae pluribus uitiis sordescit, scitoque quod diuturna non erit...

Galchelin reçoit une consigne de silence : pendant trois jours, il ne doit révéler à personne ce qu'il a vu.

Ordéric a appris ces choses de la bouche même de Galchelin et a pu voir la cicatrice laissée par le contact de l'*horrendus miles*. Il les a mises par écrit *ad aedificationem legentium... ut in bonis consolidentur iusti, et a malis resipiscant peruersi*[47].

J'ai rapporté ce texte quelque peu en détail pour mieux rendre compte de ce qui n'est pas une théorie du purgatoire, mais un récit plein de vie, sinon de couleur. Disons tout de suite que ce « purgatoire de Galchelin », comme on pourrait l'appeler, ne détonne pas dans l'ensemble de l'*Historia ecclesiastica*, ni par l'état d'esprit dont il témoigne, ni par son vocabulaire ; il est d'ailleurs précédé de peu par une autre vision, beaucoup plus brève, des *miseria(e) et tormenta* qui attendent les pécheurs après la mort[48]. Et si cette forme d'expiation n'est pas la seule qu'Ordéric puisse concevoir, il n'y a pas chez lui de dichotomie entre les formes possibles, comme il y en a chez Otto entre un lieu purgatoire lié aux spéculations sur les fins dernières, et une purgation historique et terrestre des pécheurs concrets. Ce qui arrive aux pécheurs défunts dans le « purgatoire de Galchelin » est aussi historique et concret que l'expiation des péchés par les malheurs et les ennuis de la vie terrestre à laquelle Ordéric a pu penser[49], ou par la

46. *H.E.*, III, p. 374.
47. *Ibid.*, p. 377.
48. *Ibid.*, p. 343 : le chevalier Gilbert du Pin, mortellement blessé, revient à lui pour quelques instants et rapporte à ses compagnons ce qu'il a vu de l'autre côté.
49. *Ibid.*, II, p. 290 : Ordéric constate qu'après l'exécution injuste du comte Waltheof, Guillaume le Conquérant n'a plus remporté de victoires ni joui d'une paix durable, et il commente : *Omnipotens arbiter omnia iuste disponit nullumque facinus impunitum relinquit, quia hic aut in futuro saeculo omnia punit*. Peut-être Ordéric sous-entend-il que Guillaume a de la chance d'être ainsi puni dans cette vie ; cependant l'idée principale semble être celle de la punition inévitable, même pour les grands de ce monde ; cf. *H.E.*, II, p. 196, à propos d'un autre acte d'injustice commis par Guillaume qui *impune non remittetur*. Là où Ordéric arrive le plus près de l'idée de la *probatio* — toujours sans la nommer — c'est lorsqu'il prie pour des moines pas tout à fait irréprochables, comme Jean de Reims dont les ennuis de santé sont un moyen de guérison spirituelle : *Sic caro peccatrix pro culpis subdita flagris pertulis exertum medicantis iure flagellum*, *H.E.*, II, p. 439, cf. aussi, p. 111. Si Ordéric sait que tous les hommes ont besoin de miséricorde, ce sont quand même les défaillances des moines qui l'ennuient le plus.

pénitence, qui est la forme qu'il préfère : si Dieu envoie des malheurs aux pécheurs vivants, c'est surtout pour les inciter à faire pénitence et à améliorer leur vie[50].

Le « purgatoire de Galchelin » appartient à l'au-delà, mais à un au-delà si proche et si semblable à la vie terrestre qu'il en fait pour ainsi dire partie. Contrairement au *locus purgatorius* d'Otto, lequel n'a aucun lien avec les événements ni avec les personnages réels de la chronique, il est vu à partir d'un moment de la vie présente qui lui fournit ses personnages, les mêmes que nous rencontrons par ailleurs dans l'*Historia ecclesiastica*, son temps, et son lieu. On peut ajouter que ce moment est un des plus sombres de l'histoire normande qu'Ordéric connaît, le règne de Robert Courteheuse, époque entre toutes de violence et de crimes, où sur les vivants aussi sévit la *gehennalis furia*, l'*effrenata Erynnis*. Dans cette période pleine de dangers, où la mort était toujours présente, l'au-delà se rapprochait davantage[51].

Ce moment précis de l'apparition des *manes mortuorum* est en même temps, par sa précision même, un moment quelconque, et Ordéric est loin de lui attribuer le monopole de la violence et de l'horreur[52]. Rien n'empêche de supposer que d'autres apparitions du même genre puissent être rencontrées à d'autres endroits, à d'autres moments, par d'autres spectateurs. Il ne s'agit en aucun cas d'un moment de fin du monde dans le sens que lui donne Otto, lequel oppose eschatologie et histoire. Justement parce que chez Ordéric l'au-delà se manifeste à un moment précis, daté, localisé, personnalisé, nous comprenons qu'il est proche à tout moment, à tous les moments précis que nous vivons. Le thème eschatologique comme tel n'est pas étranger à Ordéric ; il lui arrive de parler de l'approche de l'Antichrist[53] ; mais cette approche ne se réfère pas chez lui à une problématique du genre : « pour quand la fin du monde? ». Elle est plutôt une caractéristique générale du temps de l'Église, indépendamment de sa durée. Depuis que l'âge des *antiqui patres*, des premiers disciples du Christ et des premiers missionnaires est passé, nous vivons sous le signe de l'Antichrist, et nous nous trouvons en permanence dans la proximité d'un au-delà qui a aussi des connotations eschatologiques en tant que lieu ou moment d'un jugement, mais qui ne s'oppose pas au temps historique. Entre cet au-delà et le monde des vivants, la frontière n'est pas étanche et il est normal que parfois, ou même souvent, elle s'ouvre : Galchelin se souvient de récits d'autres personnes qui se trouvent confirmés par son expérience[54].

Il semble évident que la proximité entre vivants et morts est liée au souci que manifeste la religion chrétienne, et en particulier le christianisme monastique, pour le destin des défunts ; nous y reviendrons. Elle s'appuie cependant chez Ordéric sur des représentations folkloriques, certainement nourries de sources païennes plus que chrétiennes. Nous avons vu que Galchelin — et Ordéric n'y a rien à redire — identifie de la façon la plus naturelle les *manes mortuorum* avec ce qu'il appelle la *familia Herlechini*, la mesnie Hellequin, connue un peu partout en Europe médiévale et attestée par plusieurs textes littéraires (en particulier au XIIe s., dans l'aire anglo-normande) comme *phalanges noctiuagae* des morts, traversant les airs, ou la campagne, comme une armée, ou une chasse sauvage[55]. C'est cette représentation folklorique qui donne au récit d'Ordéric sa force suggestive : nous croyons voir de nos yeux le sombre cortège qui passe à la hâte, *festinanter* (ce mot revient comme un refrain) ; nous participons à la frayeur de Galchelin qui risque d'être entraîné...

Je ne veux pas m'étendre ici sur ce thème de la *familia Herlechini*, qui requiert un spécialiste des croyances et traditions populaires. Je voudrais seulement remarquer la différence entre ce récit et le

50. P. ex. *H.E.*, III, p. 34, p. 336 ; IV, p. 349, et surtout p. 296 *(ultio diuina hominum scelera pluribus flagellis puniit, et mortales solito terrore cum pietate terruit, ut peccatores ad poenitentiam inuitaret et poenitentibus ueniam et salutem clementer exhiberet)*. A la pénitence peut s'associer l'idée de la purgation : III, p. 420, II, p. 308 *(confessione et poenitentia purgatus)*, III, p. 551 (les croisés « purgés » par les tribulations). Dans la plupart de ces textes, il ne s'agit pas d'une pénitence *in extremis*, mais d'une conversion qui va permettre une meilleure vie, et donc aussi la libération de la punition divine ; cf. V, p. 49 où Dieu prolonge la vie du roi Louis VI *pro correctione uitae*.

51. *H.E.*, III, p. 351, 357, 343.

52. *Les gehennales furiae* (au pluriel cette fois-ci) apparaissent aussi dans les troubles après la mort d'Henri Ier, et la *pessima Erinis* sévit dans l'affrontement entre Henri et les partisans de son neveu Guillaume Clito : *H.E.*, VI, p. 54 ; V, p. 438.

53. *H.E.*, II, p. 302, cf. aussi IV, p. 49. Ordéric peut penser à l'Antichrist à n'importe quel moment de son récit.

54. Il est vrai que chez Otto aussi, il y a une ouverture vers l'au-delà, par les visions de l'empereur Maurice. Mais à part le fait qu'Otto présente ces visions comme songes, ce qu'elles ouvrent, ce n'est pas l'univers des morts dans le sens d'une continuité entre morts et vivants, mais le ciel des saints, dans le sens de la correspondance ciel-terre qui s'exprime par les contacts privilégiés de certaines personnes — rois, évêques, séparés du commun des mortels par l'onction —, avec Dieu et ses saints.

55. *The Ecclesiastic History of Ordericus Vitalis*, éd. trad. M. CHIBNALL, IV, Oxford, 1973, p. XXXIX ; p. 242, n. 3, cf. aussi A. LE PREVOST, *H.E.*, III, p. 371, n. 2, et H. M. FLASDIECK, *op. cit.*, p. 249 et ss.

texte d'Otto qui décrit son *locus purgatorius* sans aucune référence au folklore. En fait Otto connaissait lui aussi des traditions populaires, et même en ce qui concerne l'au-delà[56]. Mais il regarde ce que raconte le *vulgus* de l'extérieur, du point de vue du savant observateur, alors que Galchelin et avec lui Ordéric semblent vivre eux-mêmes dans ces traditions, étant bien plus proches du *vulgus* que l'évêque de Freising, et peut-être aussi plus capables, ou enclins, à intégrer leur foi chrétienne et leurs croyances venues d'ailleurs. Or en comparant le « purgatoire de Galchelin » plein de force suggestive, et le *locus purgatorius* savant d'Otto qui en manque totalement, nous avons l'impression que ce qui compte le plus dans la naissance du purgatoire, ce sont les croyances et représentations du peuple, au demeurant partagées largement par les milieux plus érudits, et que les élaborations savantes sont venues *a posteriori*, en quelque sorte pour apprivoiser les croyances populaires, en les rationnalisant. On dirait surtout qu'en dehors des représentations folkloriques morts et vivants ne peuvent se rencontrer ; et pourtant ce contact possible, les apparitions des défunts, leurs messages, avec en retour l'intérêt que leur manifestent les vivants, feront partie du contenu essentiel du purgatoire.

Les *manes mortuorum* de la mesnie Hellequin, contrairement aux âmes du purgatoire que l'on rencontre ailleurs, n'ont pas de lieu fixe : le « purgatoire de Galchelin » n'est pas un lieu, mais un état. Ils se trouvent pris dans un mouvement sans trêve : peut-on penser que chez les Normands, peuple encore en migration à l'époque d'Ordéric, même les morts ont plus de mal qu'ailleurs à se fixer dans une « géographie »? En l'absence d'un lieu propre, ils profitent de l'espace terrestre, ce qui contribue encore à l'impression de proximité : situer un purgatoire comme endroit précis dans l'au-delà est au fond un procédé pour éloigner les morts des vivants. Il faut cependant distinguer entre géographie et géographie : ce que nous voyons dans les visions descriptives de l'au-delà, jusqu'au XII[e] s.[57], c'est un univers poétique avec des lieux et des espaces — vallées, montagnes, fleuves, ponts — ressemblant à ceux de la terre, et s'ouvrant les uns après les autres à l'œil du visionnaire qui les parcourt, au lieu d'être distingués selon un système logique (comme chez Otto l'enfer supérieur et l'enfer inférieur). Il s'agit là aussi d'une extension du monde terrestre, d'ailleurs accessible aux hommes vivants, et il y existe un mouvement, comme dans la vision de Galchelin, même si ce sont en général (mais pas toujours) les visionnaires, et non les défunts, qui se déplacent[58].

Quoi qu'il en soit, les morts de la *familia Herlechini* sont encore parmi nous ; ils gardent d'ailleurs une consistance, une corporéité de vivants, et continuent leur genre de vie *ante mortem*, surtout les chevaliers qui passent avec leurs armes et leurs chevaux : au point que la *familia Herlechini* peut être prise, un moment, pour la suite du belliqueux seigneur Robert de Bellême (qui, elle, en retour peut bien avoir quelque chose d'infernal, vu la méchanceté et la cruauté inhumaine de son chef, comparé par Ordéric au dragon de l'Apocalypse[59]). Nous avons vu que les morts peuvent être reconnus par les vivants et parler avec eux. Tout le monde garde son état ; on peut remarquer que les trois groupes du sinistre cortège, qu'Ordéric prend soin de séparer par des pauses, sont un avatar des « trois ordres »[60] : les *pedites* parmi lesquels Galchelin reconnaît ses voisins, le petit peuple en somme, ceux qu'Ordéric appelle habituellement le *simplex*, ou *inermis* ou *imbecillis populus*[61], sont suivis par les ecclésiastiques, moines et clercs, évêques et abbés confondus, puis par des chevaliers. Cette forme spécifique de la société trifonctionnelle vaut la peine d'être étudiée à part ; ce qui nous intéresse surtout ici c'est de constater qu'il n'est pas question, dans ce texte, de prérogatives, royales, épiscopales, ni même monastiques, mais qu'il s'agit plutôt du souci de mettre en scène toute la société. A noter cependant la plus grande dignité des ecclésiastiques et des chevaliers qui forment tous deux une *militia* passant en ordre militaire : *agmen*, *exercitus* (il est vrai qu'Ordéric parle aussi d'*exercitus* pour désigner les trois groupes ensemble),

56. Cf. *Chron.*, V, 3, p. 232 sur le roi Théodoric précipité dans l'Etna : *hinc puto illam fabulam traductam qua vulgo dicitur Theodoricus vivus, equo sedens, ad inferos descendisse.*
57. Comme celles de Drythelm, de Wetti, de Charles le Gros (!), de Tnugdal... citées par J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 154-166, et par P. DINZELBACHER, *op. cit.*
58. P. DINZELBACHER, qui ne prend pas en considération la vision de Galchelin, en présente une autre qui décrit également un cortège des défunts (*op. cit.*, p. 132 et ss) : c'est la vision d'Olav Åsteson, venant de l'aire scandinave et datée de 1189. Il note également, dans la plupart des visions antérieures à 1200, la fréquence des expressions indiquant un mouvement, ou plus précisément l'obligation d'avancer, comme *procedendum esse, profecti venire,* et, plus proche encore de Galchelin, *festinare.*
59. *H.E.*, III, p. 422 et ss ; IV, p. 177.
60. Cf. G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme,* Paris, 1978 ; LE GOFF, *Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale,* « Annales É.S.C. », XXXIV, 1979, p. 1187-1215.
61. P. ex. *H.E.*, II, p. 196 ; III, p. 290 ; IV, p. 305 ; VI, p. 60 et 360.

alors que le premier groupe ressemble à une foule désordonnée, *turma*, *turba*. C'est à cette foule que se joignent les femmes, indépendamment de leur rang dans la société (parce qu'elles sont, comme ceux qui travaillent la terre, plus proches de la nature biologique, de la matière — donc inférieures? — mais, au moins, elles ne sont pas oubliées[62]). A part les hommes d'Église, chaque groupe a ses péchés spécifiques : les vols et meurtres des vilains, la débauche des femmes, la violence des chevaliers — à laquelle s'ajoute cependant, avec un accent particulier, l'usure[63].

Le « purgatoire de Galchelin » apparaît donc de plusieurs points de vue comme un prolongement de la vie terrestre se distinguant ainsi très nettement non seulement du *locus purgatorius* d'Otto, mais aussi de la *probatio*, qui est plutôt une anticipation de la vie future, remplaçant les punitions qui normalement devraient avoir lieu dans l'éternité. Le « purgatoire de Galchelin » au contraire, comme par la suite le « vrai » purgatoire, remplace la pénitence qui n'a pas été faite pendant la vie. Or, concevoir la vie terrestre à partir de l'éternité, comme son anticipation, ou imaginer un au-delà à partir de données de la vie terrestre, comme continuation de celle-ci, sont deux démarches bien différentes, dont l'une a sa place dans un monde conçu comme stable, sinon statique, image des certitudes éternelles, et l'autre dans un monde en mouvement, projetant dans le ciel les expériences terrestres.

Une des conséquences de cette projection, si on prend la vie terrestre au sérieux, peut être l'imprécision du destin des morts, imprécision que la doctrine du purgatoire s'efforcera de limiter, mais qui marque fortement le « purgatoire de Galchelin ». En fait, les morts de la *familia Herlechini* sont-ils tous des sauvés? Et peut-on placer sans hésiter toute la vision de Galchelin sous le signe de la purgation?

Ce qui est certain c'est qu'Ordéric parle bien de *purgationes*, *ignis purgatorius*, *emundare* — mais ceci uniquement à propos des clercs et moines. Pour les autres, y compris le frère de Galchelin, les expressions employées sont *poenae*, *supplicia*, *tormenta*, *dira luere* ; et si la nature des purgations appliquées aux hommes d'Église n'est pas spécifiée, les peines et supplices des laïcs sont décrits avec d'autant plus de détails cruels. C'est par le contexte que ces peines sont placées dans une dynamique du salut : si dans le cas du frère de Galchelin, et — moins explicitement — dans le cas de l'assassin du prêtre Étienne, il s'agit effectivement de peines temporaires au terme desquelles le pécheur rejoint le ciel, on peut penser que cela est vrai aussi pour les autres. Si, en plus, ces peines sont infligées pour remplacer une pénitence non achevée, et peuvent être allégées ou raccourcies, comme les *purgationes*, par les suffrages des vivants — en particulier la messe, mais aussi les prières et les aumônes, ainsi que la réparation des méfaits commis, sans compter l'aide de la Vierge qui ici profite au vivant, Galchelin, contre les morts —, nous nous trouvons tout à fait dans une ambiance de purgatoire. De cette ambiance fait partie aussi le souci pour le salut des proches : tout ce que Galchelin apprend sur le sort des pécheurs défunts culmine et trouve son sens dans l'assurance qu'il reçoit du salut de son frère et de son père.

Cependant, pour les autres, le doute subsiste. Car, par exemple, si le droit de parler à Galchelin et de solliciter son aide par des suffrages a été concédé à son frère Robert, et aussi à *nonnulli* des clercs et des moines, le même droit est refusé à d'autres, comme par exemple au juge injuste, empêché de parler par ses compagnons de souffrance comme étant un *execrabilis auditu indignus* ; quant à Guillaume de Gloz, sa requête adressée à Galchelin semble rester sans effet puisque celui-ci refuse de transmettre le message de l'*execrabilis biotanat(us)*. Puis il y a tous ceux qui n'arrivent même pas à s'arrêter et à se faire connaître, mais sont entraînés sans répit par le mouvement du sombre cortège.

Peut-être ce droit de communiquer avec les vivants, qui est une faveur, n'est-il concédé qu'au bout d'un certain temps d'expiation ; le frère de Galchelin ne dit-il pas : *michi quoque nunc permissum est tibi apparere*? Mais il faut se demander aussi pourquoi Ordéric utilise, à propos de certains défunts, le vocable *biotanatus* qui partout où il apparaît dans l'*Historia ecclesiastica* (encore quatre fois) a un sens proche de *reprobus*, damné[64] : en fait un *biotanatus* est quelqu'un qui est mort de mort subite et violente (du grec *bia*, la violence) et qui n'a pas eu le temps de se préparer, par la confession, la pénitence et la communion ; or une telle mort, sans viatique, est de très mauvais augure pour le destin éternel[65]. C'est

62. Cf. G. Duby, *op. cit.*, p. 340.
63. Cf. J. Le Goff, *Purgatoire...*, p. 409.
64. *H.E.*, II, p. 443 : *ne... cum reprobis et biotanatis... damnetur in die iudicii* (charte de Pierre de Maule), cf. IV, p. 235, p. 89 ; V, p. 90.
65. J. Le Goff, *Purgatoire...*, p. 82 ; cf. *H.E.*, VI, p. 27.

pour échapper à ce danger que beaucoup de chevaliers finissent par quitter le métier des armes et se retirent au monastère ; Ordéric connaît un cas où deux armées qui s'affrontaient ont renoncé au combat pour des considérations du même genre[66]. Si notre auteur se plaint tant de l'état de violence régnant souvent en Normandie, et tout spécialement après la mort de Guillaume Ier le Conquérant, durant le règne de son fils Robert, c'est bien sûr à cause des risques matériels et physiques encourus par l'Église et les pauvres, mais aussi à cause du danger spirituel encouru par tous, et en particulier par les fauteurs de troubles eux-mêmes, d'être tués au combat, sans préparation. Souvent, chez Ordéric, la mort non préparée est elle-même une punition[67], et pouvoir l'éviter, un signe de la miséricorde divine[68]. Il existe même des cas de faveur spéciale où Dieu ressuscite des morts pour leur permettre de se préparer, avant de mourir à nouveau (cette faveur est réservée aux moines[69]) ; en revanche, on rencontre des cas, même parmi les laïcs, où une mort précoce, mais bien préparée, est un signe de grâce spéciale[70].

On dirait donc que le *biotanatus* Guillaume de Gloz ne peut être sauvé, et qu'il y a des doutes sérieux au sujet du juge Landri, lui aussi mort de mort violente et appelé *execrabilis*, adjectif qu'Ordéric ajoute volontiers à *biotanatus* (on peut se demander si dans le cas de Landri ce vocable n'a pas été oublié ou supprimé au dernier moment — pourquoi ?) — d'autant plus qu'Ordéric sait, et semble approuver, qu'un autre *biotanatus*, bien plus haut placé, à savoir le roi d'Angleterre Guillaume le Roux, a été jugé indigne de l'absoute par les autorités de l'Église, *sordidam eius uitam et tetrum finem considerantes*, et privé de sépulture chrétienne[71]. Dans ce cas, le « purgatoire de Galchelin » ne serait en fait pas un purgatoire, mais un rassemblement de tous les pécheurs morts, à plusieurs issues possibles, selon les mérites de chacun.

Mais ici il faut se souvenir qu'Ordéric n'a pas cherché pour son vocabulaire la précision logique, et le flou qui caractérise le « purgatoire de Galchelin » est le même que nous trouvons dans l'*Historia ecclesiastica* tout entière : une imprécision sur fond de bienveillance. Ordéric est loin de contester que la damnation existe, il n'a pas peur d'utiliser ce vocable, ni d'opposer, dans ses élans rhétoriques, les sauvés et les damnés, *iusti* et *reprobi*[72]. Mais dès qu'il s'agit de personnes concrètes, la plupart du temps il hésite. Quoi de plus évident, pourrait-on croire, que la damnation des passagers de la Blanche-Nef, dissolus et blasphématoires, morts à l'évidence sans viatique : Ordéric parle en effet de la *damnata( ) iudicio Dei nav(is)*. Mais cela ne l'empêche pas d'espérer pour les noyés le pardon de Dieu[73]. Les seuls

66. *H.E.*, II, p. 257 : *dum utraque acies ad ambiguum certamen pararentur horribilesque pro morte et miseriis quae mortes reproborum sequuntur timores mentibus multorum ingererentur...*
67. *Ibid.*, IV, p. 224 : *exigentibus culpis sine penitentia miser trucidatus est* ; cf. II, p. 194 ; III, p. 50, p. 198 ; V, p. 90.
68. *Ibid.*, II, 114 : un chevalier blessé dans une bataille réussit à vivre encore quelques années comme moine, *donante Deo qui peccatores diuersis occasionibus de baratro perditionis retrahit* ; II, p. 257, à propos de la bataille évitée : *Sic gratia Dei mitigante corda principum reatus penitentium utrobique indulti sunt* ; IV, p. 246 : au moment des désordres occasionnés par le retour de l'abbé Pontius, l'église abbatiale de Cluny s'effondre sans que personne ne soit blessé : *populus... miro modo reseruatus penitere postmodum potuit.*
69. *Ibid.*, II, p. 50 ; III, p. 76.
70. *Ibid.*, II, p. 104, p. 392 ; III, p. 350, cf. III, p. 261 : *beati qui bene mortui sunt.*
71. *Ibid.*, IV, p. 89 ; V, p. 90.
72. *Ibid.*, II, p. 194 : *damnante Deo cuius iudicia iustissima esse comprobantur, cedes miserorum multiplicantur, animaeque cupiditatis et irae stimulis sauciantur et cateruatim hinc inde ad infernum raptantur* ; III, p. 360 : *damnatione reproborum et saluatione iustorum incessanter eruditur genus humanum* ; cf. IV, p. 160, 303 ; par contre, un cas de damnation évitée : II, p. 46.
73. *H.E.*, IV, p. 411 et ss sur le naufrage de la Blanche-Nef. Ordéric cite le poème *Unius egregii uersificatoris* qui exprime l'incertitude sur le sort des noyés :

Inter aquas istis instat damnatio tristis
Ni pietas gratis celica parcat eis.
Corporibus mersis animae si dona salutis
Nactae gauderent mesta procul fierent.
Certa salus animae uerum dat tripudiare
His bene qui karos commemorant proprios.
Hinc dolor est ingens humana quod inscia fit mens
An requies sit eis quos qualit uda Thetis.

Le poète ose quand même en appeler à la *pietas celica* et la suite permet de penser qu'Ordéric aussi laisse une porte ouverte. Après avoir consacré un long passage à énumérer les principaux naufragés avec leurs noms et leurs antécédents, il insiste sur sa *pietas* et sa *diligentia* qui l'ont poussé à parler d'eux. La *pietas* d'Ordéric fait ainsi écho à celle de Dieu, et nous pouvons remarquer qu'elle est aussi la vertu de ceux qui se souviennent des morts dans leurs prières *(H.E.*, III, p. 313 : *pie exorabant)* ; la *diligentia*, que l'on pourrait traduire par « attention bienveillante », décrit, ensemble avec d'autres expressions semblables, le rapport de l'auteur avec sa matière et ses personnages (il rapporte les événements *diligenter* ; cf. aussi I, p. 1 : *bona uoluntatis intentione prouocatus* ; III, p. 83 : *meus labor et affectus*). Malgré sa discrétion, Ordéric semble ici évoquer un rapport de commémoration avec tous ceux dont il cite les noms (l'*Historia ecclesiastica* est pleine de noms, y compris de personnages qui ne jouent aucun rôle dans les événements racontés ; tous ces noms sont très probablement cités en vue de la commémoration).

qu'Ordéric envoie sans scrupules en enfer, ce sont des êtres anonymes, des païens tombés dans une bataille contre les chrétiens en Espagne[74], les sodomites[75].

D'ailleurs, n'était-ce pas justement l'office des moines, et des moines bénédictins d'observance clunisienne avant tous, que d'œuvrer pour le salut des défunts? Ordéric est lui-même très conscient de ce devoir ; une de ses préoccupations principales, en écrivant l'*Historia ecclesiastica*, est de conserver et de transmettre à la postérité le souvenir des fondateurs et bienfaiteurs de Saint-Evroul pour que ses confrères et lecteurs s'en souviennent dans leurs prières :

> ut filii ecclesiae coram Deo in conspectu angelorum memores sint eorum, quorum beneficiis in hac mortali uita sustentantur ad peragendam seruitutem conditoris uniuersorum[76].

Ordéric exprime sa certitude du salut de ces bienfaiteurs dans un passage qui est une sorte de parallèle antithétique du « purgatoire de Galchelin », et dans lequel la société est aussi divisée en trois groupes : or ces derniers y sont considérés non pas du point de vue de leurs péchés et de l'expiation de ceux-ci, mais du point de vue de leurs mérites respectifs qui leur donnent accès au ciel[77].

A la mémoire des bienfaiteurs servent aussi les épitaphes, composées par lui-même ou par d'autres, qu'Ordéric a insérées dans son récit, et qui se terminent en général par un vœu pour le repos éternel du défunt, et/ou un appel à prier pour lui : ceci même lorsque le défunt en question est un personnage peu recommandable, comme par exemple Robert de Rhuddlan, cruel et sanguinaire, tué dans un affrontement avec les Gallois qu'il avait brutalement opprimés[78]. Il est vrai que Robert a eu la présence d'esprit d'invoquer la Vierge avant d'expirer, mais ceci n'est probablement pas le cas de Mabille de Bellême, mère de Robert de sinistre réputation, et elle-même dangereusement proche, par sa vie et par sa mort, des *biotanati*, gratifiée cependant elle aussi d'une épitaphe priante[79]. La *pietas* d'Ordéric pour les naufragés de la Blanche-Nef, même si là il ne s'agit pas expressément de bienfaiteurs, rentre dans le même contexte. D'autre part, Ordéric appelle aussi à prier pour les hommes d'Église, y compris les moines, qui ne sont *perfecti* qu'en théorie[80], et il conclut son *Historia ecclesiastica* par une prière pour le salut de tous les fidèles[81].

De toute façon, même si chez Ordéric aussi on doit supposer une certaine interférence entre purgatoire et enfer, il y a une énorme différence entre le « purgatoire de Galchelin » et le *locus purgatorius* d'Otto. Les *biotanati* n'ont rien à voir avec les *minus mali*, Ordéric ne divise pas ses morts, pas plus que les vivants, en catégories, et les intermédiaires ne l'intéressent pas, étant donné qu'il n'a pas de dualisme à corriger[82]. Puis, chez Otto, le lieu purgatoire tend vers l'enfer dont il est une annexe, alors que chez Ordéric, c'est plutôt l'enfer qui tend à se transformer en purgatoire, les *poenae* devenant synonymes de *purgationes*. L'imprécision du statut des membres de la *familia Herlechini* traduit un mouvement par lequel le purgatoire, aux contours encore flous, va émerger de l'enfer — à moins que l'enfer tout entier,

74. *H.E.*, V, p. 7 : *gehennae penas luunt*, cf. M. CHIBNALL, *op. cit.*, I, p. 41.
75. *Ibid.*, III, p. 290 : *molles flammisque cremandos turpiter fedebat uenus sodomitica.*
76. *Ibid.*, III, p. 47.
77. *Ibid.*, p. 47-50. Ordéric se sert de l'exégèse allégorique de GEN. 14, 21, 24 ; Abraham, vainqueur des quatre rois, représente les *perfecti uiri*, c'est-à-dire les moines qui ont vaincu le monde et le prince du monde (Ordéric oublie ici les clercs) ; les deux autres groupes sont les *fideles laici*, bienfaiteurs des moines, représentés par les compagnons d'Abraham qui ont combattu avec lui (autrement dit, les chevaliers), et le *bestialis populus*, représenté par Loth, prisonnier des barbares puis délivré par Abraham. Si le « peuple » ne peut pas comme les chevaliers procurer leur subsistance aux moines, il a au moins le mérite de se laisser conduire hors de Sodome, *i.e.* de se laisser évangéliser par eux.
78. *H.E.*, III, p. 284-289. Ordéric blâme sérieusement Robert d'avoir massacré les Gallois, chrétiens comme lui, *ut pecudes*, et il ajoute : *Superbia et cupiditas quae per totum orbem mortalium possident pectora, Robertum marchisum absque modo ad predas stimulabant et homicidia, per quae idem in horrendum precipitium mersus est postea.* Mais il souhaite quand même à Robert d'être admis *in etherea ...arce*, arraché par le Christ aux *Tartareis caminis.*
79. *Ibid.*, II, p. 410-412 : *Mabilia... quae Geroianos Ebrulfiani monasterii fundatores semper exosos habuerat... Denique iustus arbiter qui peccatoribus pie parcit, et impoenitentes districte percutit, crudelem feminam quae multo sanguine madebat... permisit perire gladio Hugonis...* ; elle a reçu une épitaphe *non ob prerogatiuam meritorum sed pro fauore amicorum.* Mais il est quand même demandé aux survivants d'apporter leurs suffrages à la défunte.
80. Cf. *supra*, n. 77 ; épitaphes dans lesquelles Ordéric demande la miséricorde divine pour ses confrères et supérieurs : *H.E.*, III, p. 114-115 ; IV, p. 437-438 ; et surtout II, p. 438 et ss pour son maître Jean de Reims qui dans sa vie n'a pas pu éviter totalement l'envie et la colère : *Quis sine peccato ualet hanc transcurrere uitam? Unus habens matrem sine patre, patrem sine matre exegit uitae cursum sine uulnere culpae.* Seul Jésus est sans péché.
81. *Ibid.*, V, p. 136 : Ordéric prie d'abord pour lui-même, demandant de pouvoir résister aux ruses de Satan pour obtenir le salut éternel ; il demande ensuite la même chose, *hic et in futuro*, pour ses amis et bienfaiteurs, puis pour tous les fidèles.
82. Le dualisme, chez Ordéric, est surtout rhétorique.

ne se transforme en purgatoire... Ce qui importe à Ordéric, ce n'est pas de distinguer, comme Otto, les hommes, les lieux et les temps, mais de découvrir et de montrer la croissance de la *uinea Domini* qui est appelée à s'étendre pour incorporer, à la limite, tous les hommes[83] et surtout les laïcs chrétiens, à commencer par les chevaliers avec qui les moines étaient liés par des liens de parenté et d'amitié.

Car le « purgatoire de Galchelin », comme du reste toute l'*Historia ecclesiastica*, est aussi un signe, sinon une étape, de la promotion chrétienne des chevaliers, par le rapprochement, pour l'expiation de leurs péchés, entre les deux formes de *militia*, celle de la prière et celle des armes. Les chevaliers se sont mis en mouvement vers le ciel ; étant donné qu'ils en sont tout de même assez loin, ils doivent continuer la route après leur mort, dans un stade transitoire de purgation ou même de punition : si chez Ordéric les moines sont purgés et les chevaliers punis, cela montre bien que notre auteur a du mal à voir tous les chrétiens sur un pied d'égalité, tant leurs genres de vie sont différents[84]. Cependant cette distinction perd son importance si les *poenae*, elles aussi, peuvent être un chemin vers le salut. Il est plus important pour Ordéric de faire comprendre qu'elles peuvent l'être, que de se demander si elles le sont dans tous les cas ou non.

Par contre, le lieu purgatoire d'Otto qui ne fait aucunement référence à la réalité sociale, ne promeut personne, de même que son ciel correspond à un ordre hiérarchique stable dominé par les *fideles dispensatores ecclesiae*[85] sans qu'il soit question des laïcs. Il semble bien que les seuls laïcs dont Otto se préoccupe, ce soient les empereurs chrétiens, membres eux aussi de la hiérarchie ecclésiastique de par l'onction qu'ils reçoivent[86]. Ce sont eux qui ont droit, sinon à une *purgatio*, au moins à une *probatio* qui leur permet de se sauver malgré leurs péchés.

A partir de la *probatio*, il y a également une ouverture chez Otto, mais qui se situe à un autre niveau. Tout en ne concernant que des empereurs, la *probatio* met en jeu, tout au moins pour Henri IV, non pas tant la fonction, le gouvernement bon ou mauvais, qu'un comportement individuel, privé. Il n'est pas évident qu'Otto se soit posé, de façon consciente, la question de l'identité ou de la non-identité du politique et du privé ; n'empêche que s'il parle d'*excessus*, et de *lasciva... ex fastigio regni conservatio*, il nous fait penser non pas à la querelle des investitures ou à d'autres conflits politiques, mais aux mœurs dissolues qui étaient reprochées à Henri ; les œuvres de miséricorde n'apparaissent pas, chez Otto, comme des actes de gouvernement[87]. Otto tend ainsi, de la « religiosité politique »[88] qui envisage le rapport avec Dieu à partir des groupes et des fonctions sociales, vers une religiosité à la limite plus individualiste que celle d'Ordéric qui voit les pécheurs insérés dans leur ordre. Une *probatio* comme événement qui concerne une personne est de toute façon plus individualisée qu'un purgatoire comme point de chute général des pécheurs. Mais elle est aussi forcément plus élitaire.

Et c'est ici que nous devons reposer la question de la différence entre une *probatio* à la fin de la vie présente et une *purgatio* après la mort : malgré tout ce que nous avons pu dire sur la proximité entre vivants et morts qui s'exprime dans la vision de Galchelin, il n'est pas indifférent de savoir si le thème du salut des pécheurs, commun à nos deux auteurs si différents, si ce thème donc se greffe sur des événements de la vie présente, miraculeux ou non, ou sur une vision de l'au-delà. De même, il n'est pas indifférent de savoir : 1) s'il concerne quelques personnages d'exception, ou le gros des chrétiens (représenté éventuellement, et provisoirement, par les chevaliers), 2) s'il se combine, en le contredisant en partie, avec le thème des punitions et récompenses distribuées aux gouvernants par la main de Dieu, thème de l'historiographie ecclésiastique savante, ou avec un thème folklorique comme celui de la

83. *H.E.*, II, p. 4. Ce qui a porté Ordéric à aller regarder hors de la chrétienté, ce sont les croisades ; le récit des événements de Terre Sainte l'amène à parler de bons païens qui aident les croisés et dont certains se convertissent (*H.E.*, IV, p. 156-157, p. 251). La mort du *bellicosus Jerosolimita* Robert de Flandre est pleurée indistinctement par tous, *christiani et gentiles* : *H.E.*, IV, p. 291.

84. Il y a bien aussi une différence entre les chevaliers, groupe privilégié parmi les laïcs qui ont droit à la parole, et les autres : le peuple, les femmes, qui restent muets et dont les peines sont, sinon plus pénibles, du moins plus spectaculaires que celles des chevaliers.

85. *Chron.*, VIII, 31, p. 447.

86. Cf. *Ottonis episcopi Frisingensis*, *Gesta Friderici imperatoris*, éd. G. Waitz et B. de Simson, 3e éd., Hanovre, 1912 (*MGH. SS. rer. Germ.)*, II, 3, p. 84.

87. Elles le sont beaucoup plus dans la *Vita Heinrici IV imperatoris* où l'empereur est stylisé comme saint.

88. Cf. F. Heer, *Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert*, Vienne/Zürich, 1949.

familia Herlechini. Je pense qu'au moment où nos deux auteurs écrivent, vers le milieu du XIIe s. et pour le problème particulier du salut des pécheurs, l'avenir appartient à l'au-delà, qui permet l'ouverture au grand nombre, et au folklore, contre la vie terrestre visible et l'érudition traditionnelle.

A l'au-delà : à ceux qui ont compris que vie terrestre et vie éternelle, terre et ciel, ne se recouvrent pas, ne se correspondent pas parfaitement, que la vie terrestre ne peut être rendue transparente au point d'y lire le destin éternel des hommes. Transporter l'expiation des péchés dans l'au-delà signifie entre autres accepter la réalité de la vie terrestre sans vouloir la presser dans le moule d'un sens préfabriqué, la libérer d'une exigence de sens à laquelle elle ne peut satisfaire ; et ceci sans avoir besoin de renoncer à cette exigence de sens, la justice rétributive étant maintenue dans le purgatoire. Ce transport était d'autant plus nécessaire que les bénéficiaires in extremis de la clémence divine devenaient plus nombreux. Car s'il était possible de lire dans le sens de la *probatio* un nombre limité de destins d'empereurs, la chose était bien plus difficile, sinon impossible, dans le cas d'une multitude de pécheurs — lesquels, de plus, chez Ordéric, ne sont pas des pécheurs génériques, mais ont chacun, bien que dans leur ordre, un nom, et un destin personnel. En fait cette question du grand et du petit nombre se double d'une autre, plus profonde, relative à la différence entre les personnes sacrées — clergé, rois et empereurs — et le commun des laïcs : si les personnes sacrées et leur destin appartenaient à Dieu dès leur vie présente, cela était moins évident pour les autres, à l'exception des chevaliers qui partaient à la croisade. Le purgatoire apparaît ainsi comme signe — et facteur — non seulement de la christianisation, mais aussi de la désacralisation de la société.

En même temps, au folklore : le transport était d'autant plus facile que l'on disposait de représentations de l'au-delà qui pouvaient accueillir et porter l'idée de la purgation. Celle de la *familia Herlechini* en était une particulièrement impressionnante ; qu'elle n'ait pas été retenue comme telle pour l'imagerie du « vrai » purgatoire ne signifie pas forcément qu'elle n'ait joué aucun rôle dans sa gestation : comme image forte d'un au-delà bien réel et même tangible, elle peut avoir renforcé et soutenu d'autres imageries plus pâles, surtout dans cet aspect du contact entre les deux mondes, celui des vivants et celui des morts (et elle a pu être écartée ensuite parce que trop forte — ou parce que trop liée à l'univers de la chevalerie, de la guerre féodale, qui avait fini par céder la première place aux activités plus paisibles des bourgeois). Quoi qu'il en soit, nous trouvons dans la vision de Galchelin toutes les caractéristiques importantes du monde des morts connues par les autres visions, antérieures ou contemporaines, étudiées par J. Le Goff et par P. Dinzelbacher : l'extension de la géographie terrestre, la route à parcourir[89], — éventuellement en passant par des épreuves — et dont les ressemblances avec le purgatoire, me semble-t-il, sautent aux yeux.

Ainsi, je ne peux m'empêcher de penser que l'élément nouveau, celui qui manquait pour transformer les intermédiaires instables, depuis saint Augustin jusqu'à Otto, en un troisième terme avec une vie propre, pourrait être l'élément folklorique. En premier lieu, ce dernier permet d'imaginer le monde des morts non point comme construction logique avec des parties supérieures et inférieures — construction qui a dû être liée aussi, à son origine, à des représentations populaires et correspondre à une image vivante qui a fini par se rationaliser — mais comme vivant d'une vie aussi réelle que la vie terrestre, avec des personnages, des paysages... Les sources de ce folklore sont à chercher, à mon avis, dans les représentations du monde et la mythologie des peuples germaniques. Hormis le cas particulier de la *Familia Herlechini*, il existe des analogies plus générales, frappantes, entre le purgatoire et l'au-delà des Germains, décrit par W. Grønbech et par J. de Vries[90]. Je n'insiste pas ici sur les analogies strictement géographiques, encore que le pont de Hel, que traversent les défunts et qui apparaît aussi comme pont de feu[91], donne à réfléchir ; ce qui nous intéresse surtout ici, c'est l'idée de la continuité d'une vie à l'autre, à travers la mort, qui n'est pas une frontière infranchissable[92]. Les défunts continuent de combattre, de travailler, de faire la fête et même l'amour, à Walhalla, dans leur tombeau ou tout simplement dans

89. Avant Dante, lequel revient d'une certaine façon à un monde à étages dans la manière d'Otto, elle est de préférence un chemin horizontal, analogue à ceux de la terre.

90. W. Grønbech, *Kultur und Religion der Germanen*, trad. du danois, 5e éd., Darmstadt, 1954 ; — J. de Vries, *Die geistige Welt der Germanen*, 3e éd., Darmstadt, 1963.

91. W. Grønbech, *op. cit.*, p. 183, 322 ; — cf. J. Le Goff, *op. cit.*, p. 151.

92. W. Grønbech, *op. cit.*, p. 319 et ss ; — J. de Vries, *op. cit.*, p. 191 ; — cf. P. Dinzelbacher, *op. cit.*, p. 101 et ss, sur l'imprécision des frontières non seulement entre l'enfer et le lieu de purgation, mais aussi entre eux et le ciel.

les lieux de leur vie d'avant, et entrent, bien sûr, en contact avec les vivants. Il s'y ajoute cette conception du monde de la nuit, des ténèbres, des horreurs et des monstres, monde qui est relégué aux confins extérieurs du domaine des hommes et du soleil, ou dans les profondeurs de la terre, mais qui est quand même tout proche et peut à tout moment faire irruption dans le nôtre, de même que les hommes peuvent entrer dans celui des ténèbres pour affronter ses monstres ; ceux qui en reviennent, vainqueurs, sont les héros les plus grands[93].

Sans ces images des morts vivants, et de cet autre monde qui entoure et sous-tend la terre que nous habitons, le purgatoire, à mon avis, n'aurait pas pu devenir un état et un lieu propres, il serait toujours resté en entre-deux et sans consistance. Par contre, j'ai aussi l'impression qu'à partir de ce fonds germanique folklorique, le plus facile à imaginer, bien plus qu'un enfer ou un ciel éternels, c'était justement ce lieu, cet état sombre, plein de dangers et d'épreuves mais ressemblant à la vie terrestre et la continuant. Ainsi, ce qui est devenu ensuite le purgatoire était d'abord, dans les représentations populaires, la condition générale des défunts : d'où en partie l'indécision, chez Ordéric-Galchelin, sur l'état de sauvés ou de damnés des défunts appartenant à la *familia Herlechini*.

Le purgatoire, vu ainsi, est tout le contraire d'un intermédiaire créé avec des éléments détachés du ciel et de l'enfer, il est une entité propre qui entre en concurrence avec les autres formes d'au-delà, risquant de les remplacer ou de les absorber. La doctrine du purgatoire apparaît donc comme une tentative non seulement pour christianiser, mais aussi pour limiter cet au-delà populaire, venant pourtant à point nommé pour satisfaire le besoin d'un accès plus large au salut qui va s'étendre des parfaits aux pécheurs et des personnes sacrées, évêques, clergé, rois... aux chevaliers, voire au peuple chrétien tout entier. Il fallait garantir dans leurs droits le ciel et l'enfer, en donnant à cet au-delà commun à tous les morts un rôle spécifique, celui de la purgation, et une durée limitée, jusqu'au Jugement dernier; c'était éviter que se dissolvent les frontières garantissant la stabilité du monde, celles du ciel et de l'enfer, celles du temps et de l'éternité, mises en question par l'extension de la vie au-delà de la mort. La question d'Otto : « Le purgatoire peut-il subsister dans l'éternité ? » est à voir aussi dans cette lumière, et nous constatons que la réponse est ambiguë : d'un côté, Otto affirme la différence et la séparation entre temps et éternité, de l'autre il en vient à entamer la frontière — ou la consistance — de l'enfer. La raison de cette ambiguïté est à chercher, me semble-t-il, dans le fait qu'Otto, étranger par son milieu d'origine[94] et ses préoccupations dominantes aux aspirations au salut chrétien d'un plus grand nombre, et sceptique vis-à-vis de la montée du folklore, n'a aucune difficulté à fixer des limites au lieu purgatoire dont il n'a pas compris, ou refuse de comprendre, l'enjeu. Mais à défaut d'un lieu purgatoire opérant, l'ouverture qu'Otto cherche malgré tout doit se situer au niveau de l'enfer qui, par l'existence du *locus ad leviores penas* ou le traitement spécial pour les *parvuli*, va se différencier au point de perdre en partie son caractère infernal.

Est-il imaginable que, chez Otto aussi, l'au-delà germanique ait pu jouer un rôle et venir en aide, subrepticement, à l'idée d'intermédiaire? On peut se demander en tout cas si, en fin de compte, la différenciation — ouvrant le chemin vers une désagrégation — de l'enfer éternel n'est pas plus subversive que l'institution d'un purgatoire, circonscrit et temporel.

Cependant la subversion, chez Otto, n'est pas seulement involontaire, elle est aussi contrecarrée par son souci évident d'ordre et de stabilité. On pourrait même dire qu'Otto occupe, à l'égard du *locus purgatorius*, une position doublement conservatrice, étant donné que d'un côté il n'envisage pas ou refuse l'entrée des pécheurs réels dans son sein — pour les empereurs, la *probatio* suffit et est seule envisageable, les moines sont déjà virtuellement au ciel dans leur vie terrestre, le reste ne semble pas avoir beaucoup d'importance — et par là refuse ou ignore tout mouvement de promotion religieuse des laïcs, et que de l'autre côté il prend quand même en considération l'existence de ce lieu et suit donc ceux qui, tenant compte du mouvement, travaillent à le contenir et à le contrôler. Il semblerait que lors de ses séjours à Paris et à Morimond il ait assimilé justement cette partie de la « modernité » qui rejoignait ses préoccu-

93. Cf. l'histoire de Beowulf, et W. GRØNBECH, *op. cit.*, p. 183 et ss.
94. Il ne semble pas que le milieu cistercien ait été beaucoup plus ouvert : les cisterciens séparent, bien plus que les bénédictins d'ancienne observance, les moines de ceux qui vivent dans le siècle ; cf. G. DUBY, *Saint Bernard, l'art cistercien*, Paris, 1976.

pations de conservateur. En quelque sorte, il passe d'une stabilité à l'autre, escamotant le mouvement entre les deux.

Ordéric, lui, nous montre plutôt le mouvement entre le monde stable d'avant et le monde re-stabilisé du purgatoire-doctrine. Même si chez lui aussi nous reconnaissons une tendance à limiter l'indétermination et l'ouverture, par l'importance donnée au viatique, par l'effet précis attribué aux suffrages et aussi par l'ordonnancement des péchés et des peines selon les trois ordres, il n'empêche que son « purgatoire », lui-même en mouvement, traduit le chemin vers le salut proposé comme le futur de tous les hommes ; c'est ce mouvement qui relativise les catégories et les distinctions — les morts de la *familia Herlechini*, aussi différents soient-ils, suivent tous le même chemin — et transforme les oppositions logiques en continuité historique. Avant d'être stabilisé comme intermédiaire entre deux extrêmes, le purgatoire apparaît ainsi plutôt comme étape dans une histoire : étape non pas dans le sens d'une halte, certes, mais dans celui d'un bout de chemin à parcourir. Cet aspect de mouvement, rencontré aussi ailleurs, se montre le mieux chez Ordéric à travers l'image du cortège d'Hellequin ; cette image pourrait avoir été développée, à partir du fonds commun germanique, par les Normands plus que par des peuples plus sédentaires, et plus éloignés de leurs origines païennes.

Dans un monde stable et un monde en mouvement, la terminologie n'est pas la même. Nous avons déjà fait allusion au son différent que rendaient *probatio* et *purgatio* ; on peut ajouter l'exemple du terme « moyen » en honneur chez Otto, et qui est absent chez Ordéric[95]. « Moyen » a sa place dans un monde statique où il est le seul terme apte à introduire un peu de nuances et de souplesse entre des catégories fixes ; il perd son utilité dans un monde en mouvement où les changements sont possibles. Enfin, s'il est sûr qu'en mélangeant dans un lieu ou état intermédiaires les « pas tout à fait bons » et les « pas tout à fait mauvais » comme groupe moyen, on n'obtiendra jamais autre chose que des « bons » ou des « mauvais », il n'est pas sûr qu'il suffirait de les faire bouger pour en tirer quelque chose de nouveau. Les vocables *boni*, *mali*, même s'il s'agit parfois de *minus mali* ou même de *mediocriter boni*[96] se rapportent à l'être des hommes, difficilement changeable. Par contre, si on parle comme Ordéric, non pas de bons ou de mauvais mais de *reatus*, *facinola*, *peccata*, on ne pense pas à un être invariable, mais à des actions, à une histoire.

Ce caractère non seulement dynamique, mais proprement historique du purgatoire pendant sa période de gestation, correspond à des intuitions profondes du christianisme — l'homme en chemin vers Dieu, Dieu et l'homme se rencontrant dans une histoire — et n'est pas étranger aux représentations mentales populaires — pensons à l'importance de la continuité, du cheminement — dans lesquelles ces intuitions ont trouvé à s'exprimer. Que les deux formes de cheminement se soient rapprochées au XIIe s. à un moment de christianisation plus profonde du laïcat (et aussi à un moment où l'importance politique et culturelle des Normands s'est accrue) n'est pas tellement étonnant ; la rencontre a sans doute été facilitée par la plus grande mobilité sociale, géographique, intellectuelle qui caractérise l'époque. Dans leur effort pour dépasser les catégories fixes, nos deux auteurs, chacun à sa façon et en se heurtant à des obstacles différents plus ou moins importants, sont témoins de cette mobilité et des résistances qui s'y opposent.

*E. MÉGIER
via Indipendenza, 14
I - 21020 BESOZZO

95. Cf. M. CHIBNALL, *op. cit.*, I, *Index verborum*. Ordéric emploie très volontiers le terme *mediocris* mais seulement une fois (et encore ce n'est pas très clair : *H.E.*, VI, p. 176) pour désigner le milieu entre deux extrêmes.
96. Cf. J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 301.